

EL “FRACASO” DE LA ARQUEOLOGÍA

THE “DEFEAT” OF THE ARCHAEOLOGY

OSMAN DANIEL CHOQUE ALIAGA

Universidad de san Buenaventura (Bogotá)

junker.odca@gmail.com

Resumen

Es innegable la aceptación casi generalizada de parte de los comentaristas de Foucault (Morey, 2014; Castro, 1995; Díaz, 2014) en distinguir tres momentos en su pensamiento: el arqueológico, el genealógico y el ético. Dicha división puede mostrarnos que es posible plantear varias indagaciones al respecto en cuanto al tema y al método. A nuestro juicio la indagación más urgente debe caer en la cuestión del método. ¿Qué urgencia tuvo Foucault para no continuar sus investigaciones con el método arqueológico? ¿Será acaso que se trató de alguna insuficiencia? ¿Es posible hablar de un “fracaso”? En el año del 2010, la filósofa Judith Revel planteó la idea que tras el método arqueológico existe aún una investigación demasiado urgente: demostrar que el cambio de método de Foucault, del arqueológico al genealógico, no obedece de ninguna manera a un posible fracaso sino que la arqueología camina tras el método genealógico y no puede separarse de él, es decir, la presencia de la arqueología está latente en la genealogía. Este trabajo pretende, a partir de lo dicho anteriormente, estudiar y fundamentar la opinión de la Revel, es decir, efectivamente existió un cambio pero no puede considerarse como un

Abstract

There is undeniable the acceptance almost generalized on behalf of the commentators of Foucault (Morey, 2014; Castro, 1995; Díaz, 2014) in distinguishing three moments in its thought: the archeological one, the genealogical one and the ethical one. The above mentioned division can show us that it is possible to raise several investigations on this matter as for the topic and the method. To our judgment the most urgent investigation must fall down in the question of the method. What urgency did Foucault have not to continue its investigations with the archaeological method? Will really perhaps it was a question of some in sufficiency? Is it possible to speak about a “defeat”? In the year 2010, philosopher Judith Revel raised the idea that alter the archaeological method exists still a too urgent investigation: to demonstrate that the change of method of Foucault, of the archaeological on to the genealogical one, does not obey any means a possible defeat but the archaeology walks alter the genealogical method and cannot separate of him, that is to say, the present of archeology is latent in the genealogy. This work tries, from the saying, to study previously and base the opinion about the

sted but it

Foucault – método – filosofía.

Keyword: Archaeological – genealogy – Foucault – method – philosophy.

1. El paso de la arqueología a la genealogía.

¿De qué momentos se trata? Los trabajos y publicaciones de Foucault como son la *Historia de la locura en la época clásica*, *Las palabras y las cosas*, etc., es decir, los textos de 1962 hasta 1969, forman un primer momento; el segundo momento inicia desde la publicación de *El orden del discurso*, pasando por textos como *La microfísica del poder*, *Vigilar y Castigar*, etc., es decir, los textos de 1970 hasta 1976; el tercer y último momento incluyen publicaciones como *Tecnologías del yo*, entre otros y su última publicación en vida que fueron los dos tomos de su *Historia de la sexualidad*, es decir los textos de 1977 hasta la fecha de su muerte, 1984. Corroborando lo anterior, varias investigaciones han demostrado que el pensamiento de Foucault cambió varias veces de horizonte (Morey, 2014; Castro, 1995).

Vamos a acompañar el pensamiento de Foucault en el camino que va del momento arqueológico al genealógico, teniendo la mirada en el trance entre estos dos periodos. A partir de ello, desenvolveremos el tratamiento del pensador francés que terminará en un análisis acerca del método genealógico. Ahora bien, dicho cambio en el pensador francés tiene que ser explicado: ¿en qué consiste?, ¿cómo se dio ese cambio? En el momento arqueológico Foucault explicó el discurso, los discursos de saber, a partir de nociones como archivo, enunciado, *episteme*, etc.; en el periodo genealógico el pensador francés utilizará un nuevo léxico: dispositivo, maquinaria, lucha, etc. Este cambio de léxico no es un cambio irrelevante sino que obedece a cuestiones que debemos describir posteriormente, las cuales motivaron a Foucault a estudiar la “maquinaria de poder entendida como una específica tecnología con tácticas y estrategias, las cuales a su vez generan un discurso que se impone como verdad” (Ceballos, 1997, p. 22). El tema del poder será, entonces, el tema que llamará la atención del pensador francés con bastante interés en este periodo de su trabajo. En ese sentido, el tema del poder no debe ser tomado como un tema aislado, como un tema que salió a la superficie de manera nueva y espontánea. La cuestión del poder es fruto de reflexiones anteriores pero que sólo después tomaron un lugar preponderante en sus escritos e investigaciones. Dice Foucault al respecto:

No pienso haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario,

estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la Historia de la locura, o en el Nacimiento de la clínica, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. (Foucault, 1990, 180)

Ciertamente el interés por el poder surgió en Foucault por la relación entre el discurso del saber y el surgimiento de unas instituciones que avalan tal discurso, a cuya relación denominaré saber-poder. Dentro del interés por el tema del poder que Foucault percibió en el primer momento se encuentra el nexo que une la arqueología a la genealogía. Más adelante detallaremos esto.

A partir de una mirada a las publicaciones que van entre el periodo arqueológico y genealógico es posible notar varios cambios. Se trata de modificaciones o intereses nuevos a preocupaciones que antes Foucault había tocado pero sin detenerse en ellos. Para Revel no es posible hablar de un cambio, un recorrido o un paso de un periodo a otro sino que se trata de una coherencia interna que recorre todos los periodos. (cfr. Revel, 2014). Opinión a la vez compartida por Abreo Ortiz. Para la autora se trata de un solo momento que denomina como “‘El gran método’ de Foucault” (cfr. Abreo, 2011). Por nuestra parte, creemos que sí hubo un cambio entre estos dos periodos como lo han demostrado bastantes estudios acerca del pensamiento de Foucault (Morey, 2014; Sauquillo, 2001; Le Blanc, 2008; Díaz, 2014). Ese cambio obedece, a la vez, a una conexión invisible de la relación entre el saber y las instituciones. Las publicaciones de Foucault que van de 1962 hasta 1969 no tienen una conexión explícita, una correspondencia notable y visible entre los textos del periodo genealógico. Las publicaciones de esta última se sitúan en otro nivel de investigación; aparentan no continuar una línea directa, coherente con sus escritos anteriores. Luego de los análisis de los discursos de saber descritos en los libros que van de 1962 a 1969, el pensador francés no publicó ninguna investigación que a primera vista pueda verse en directa continuidad con su pensamiento anterior. A nuestro juicio, es posible aseverar, como lo veremos más adelante, que el periodo genealógico será para él el momento de estudiar temas, nexos que tan sólo habían sido mencionados en el momento arqueológico. Entonces de eso se trata: de estudiar en este periodo la relación saber-instituciones que Foucault había percibido, pero sin desarrollarla

explícitamente en el periodo arqueológico. Nuevamente estamos lejos de pensar de un fracaso en la arqueología ¿Cómo debemos entender ese cambio en el pensador francés?, ¿qué razones estuvieron de por medio?

Para responder a esta última pregunta vamos a servirnos de dos caminos. Dos caminos que se nos presentan distintos, pero ambos nos llevarán a comprender estas cuestiones. Entonces, ¿por qué se dio el cambio en Foucault? Un primer camino tiene que ver directamente con la vida intelectual de Foucault. El cambio responde a una nueva puesta en escena de temas que llamaron su atención. El segundo camino tiene que ver con acontecimientos acaecidos alrededor de Foucault, los cuales recibieron, por su parte, varios nombres. Morey (2014) mira estos acontecimientos como “condiciones de posibilidad” (282) que sirvieron para que Foucault estudiara y orientara sus nuevos temas de investigación. Por su parte, Díaz (2014) da otra categoría a dichos acontecimientos. Para ella, estos acontecimientos son “como el resultado de accidentes históricos” (95) que determinaron el rumbo del pensamiento en el filósofo francés. Sin embargo, ambos autores coinciden al afirmar que los acontecimientos que se dieron alrededor del pensador francés son tres: *mayo del 68*, el Grupo de Información sobre la Prisión (G. I. P.) y la atención que Foucault brindó a Nietzsche. Explicaremos el desenvolvimiento de la vida intelectual de Foucault a continuación con mayor detenimiento y ocupará un espacio prolongado. La segunda cuestión, los acontecimientos sociales, a los que Morey y Díaz, como vimos, le prestaron cierta atención, será explicada al final de este trabajo; omitiendo, sin embargo, la influencia de Nietzsche dentro de ese conjunto. Los temas que giran alrededor de la influencia de Nietzsche serán tratados en el momento en que expliquemos el método que Foucault utilizó.

Vamos a desarrollar la cuestión, quizá más fundamental para nuestro interés: la que se ocupa de las razones que motivaron el cambio en sus preocupaciones investigativas, la nueva puesta en escena de la vida intelectual del filósofo francés. Posteriormente nos detendremos en las cuestiones que acaecieron alrededor de él o las “condiciones de posibilidad” que se dieron para el desenvolvimiento de su obra.

Comencemos analizando la vida intelectual del filósofo francés con una pregunta: ¿cómo debemos entender ese cambio en el pensador francés? Este cambio tiene dos facetas. Se trata de un cambio, por un lado, en el objeto de estudio y, por otro, un cambio en el método, es decir, en la manera como

abordó ese objeto de estudio. ¿Cómo se desenvuelve dicho cambio? Si en el periodo arqueológico Foucault se preguntaba e interesaba bastante por los discursos de saber, luego se percató sobre todo de que estos discursos tienen una relación directa con unas prácticas. De manera general, los discursos tienen que ver con unas prácticas de poder encarnadas en unas instituciones, las cuales llevaron a Foucault a plantear sus temas de investigación a partir del vínculo saber-poder. Ocurre pues un cambio implícito en el objeto de estudio, y este viraje reclamó, por supuesto, un cambio en el método de estudio.

Al advertir el vínculo de los discursos de saber con tales prácticas, a la base de ciertas instituciones, fue posible para el pensador francés ahondar en esa relación saber-poder y hacer de la misma el nuevo tema de sus preocupaciones. ¿En qué consiste dicha relación? El saber produce poder y, de la misma manera, el poder engendra saber. Esa relación llevará a Foucault a centrarse en el tema del poder, que, como dijimos anteriormente, es la cuestión principal en el periodo genealógico.

Ahora bien, debemos preguntarnos: ¿cómo se dio ese cambio en el objeto de estudio?

En el periodo arqueológico Foucault centraba su análisis en el saber o discursos de saber que se dieron en un periodo determinado de la historia. Este análisis destaca las condiciones de posibilidad de la aparición y la formación de un discurso. Cada discurso de saber tiene una formación propia estrictamente hablando y pertenece a un periodo determinado. El tema de los discursos aún estará presente al inicio del periodo genealógico, pero perderá gradualmente importancia y ocupará su lugar el tema del poder. ¿Será posible analizar ese cambio como algo incompleto o algo que carece ya de sentido? No nos engañemos. Foucault no se desprenderá del tema con tanta facilidad; hasta irá de la mano de muchas de sus investigaciones futuras. En 1970 Foucault da una conferencia titulada *El orden del discurso*, conferencia de inauguración a su cátedra titulada "Historia de los sistemas de pensamiento". Con esta conferencia el pensador francés quiso dar a conocer su proyecto investigativo y en él encontramos referencias a los discursos de saber.

He aquí la hipótesis que querría proponer, esta tarde, con el fin de establecer el lugar –o quizás el muy provisional teatro– del trabajo que estoy realizando: supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto

número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault, 1980, 13-14)

La relación entre saber y prácticas de control se verá ahondada en la prioridad de las prácticas de dominación con los discursos de saber, es decir, al analizar las prácticas de control y de poder que encierran los discursos de saber. Las formaciones discursivas conllevan unas prácticas que están implantadas en varias disciplinas o, para decirlo en una sola palabra, en unas instituciones. Foucault se dio cuenta de que cada institución está incluida en un campo histórico y geográfico. Una institución ejerce sobre la sociedad unas prácticas de control. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cómo es posible notar las prácticas que están inmersas en los discursos de saber?, ¿cómo percibir su presencia? Para responder a estas preguntas es necesario recurrir, como lo veremos más adelante, al punto de análisis del control y las restricciones que encierra un discurso de saber regido por prácticas de regulación, funciones propias de una institución: “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros” (Foucault, 1980, p. 14). En ese sentido, la tarea de Foucault consiste en estudiar las prácticas de regulación, entendidas estas como formas de afirmar o negar, aceptar o rechazar un comportamiento, que se ejercen por medio de ciertas instituciones. ¿Qué instituciones? Varias: la escuela, el asilo, el hospital, la cárcel, la fábrica, etc. En párrafos anteriores habíamos mencionado que toda acción de un individuo está imbricada e interconectada en un discurso de saber, de la misma manera como todo saber está interconectado con alguna institución, es decir, toda nuestra vida está determinada por instituciones. Por lo tanto, la institución juega un rol determinante en las relaciones humanas. Quizás estamos hablando de una relación que gira en torno a varias cuestiones que están entrelazadas. Hasta ahora hemos hecho referencia a la relación entre el saber y unas prácticas de control ejercidas por medio de instituciones que esconden una función política. Se trata, pues, de la relación que existe entre saber-prácticas-instituciones-poder. Una de las preocupaciones del pensador francés fue estudiar las instituciones donde un saber está escondido e inmerso, y de la misma manera analizar los saberes que terminaron en prácticas, es decir, que terminaron asentadas manifestando la práctica que debía tomar una

institución. A estas prácticas que constituyen las instituciones, Foucault las llamó estrategias de dominación. Para él se trataba de analizar la relación saber-instituciones. Es ahí donde debemos plantear la razón final para que la atención acerca de ciertas prácticas de dominación que se había quedado atrás, vuelva ahora a ganar el interés de Foucault, es decir, de los discursos de saber es hora de que las prácticas de dominación salgan a la superficie.

Ahora bien, ¿cómo lleva la empresa anteriormente descrita?, ¿cómo analiza Foucault la relación saber-instituciones?, ¿de qué método se sirve el pensador francés para dicha investigación?, ¿es posible situar nuevamente el método arqueológico en estos nuevos temas de investigación?, ¿es posible analizar el poder a partir del método arqueológico?

En cuanto al método Foucault nota la insuficiencia del método arqueológico. La tarea del método arqueológico consistía en descubrir y analizar el saber a partir de los sistemas de discursividad. Se trataba de estudiar una línea de discurso a partir de documentos que podrían considerarse como situados en un nivel previo frente a otros. Como si se tratara del análisis de la formación de documentos a partir de dos lugares: oficiales y no oficiales. El estudio de lo “no oficial” sería analizar revistas, fichas, informes médicos, almanaques, facturas, etc. La arqueología mostró un “nivel previo”, un nivel que está “antes” de los documentos oficiales a los que estamos habituados (libros, obras, ciencias, autores); un nivel previo en el que están situados unos documentos que hemos denominado “no oficiales”. En una palabra: los documentos son el suelo, y los documentos “no oficiales” son el subsuelo. El objetivo de esta manera peculiar de estudiar el saber es llegar a un nivel más profundo del saber del que se conocía, y estudiar las razones que han hecho posible que un conocimiento salga a la superficie y, por otro lado, conocer las razones por las que en un periodo o momento histórico determinado se pensó de una manera específica, es decir, analizar las razones por las cuales los discursos de saber se mantienen como tales. Si bien el método arqueológico respondió adecuadamente al objeto de estudio que eran los discursos de saber, no fue posible para Foucault proseguir con el mismo método. La razón de ello, y la necesidad de buscar otro método surge de que el método arqueológico se concentra totalmente en los discursos de saber: en su aparición y su formación. Así pues, la arqueología no abarca de manera específica las prácticas que les van aparejadas. ¿Existe una limitación obvia en el método arqueológico? Nada de eso. Las prácticas de poder también se dan en los discursos. Si la

preocupación de Foucault se centró en la relación de saber-institución fue necesario recurrir para ello a un método que pudiera analizar la historia y la geografía de una institución, y con ello llegar al momento de estudiar la forma de control y de poder que ejercen dichas instituciones. Las instituciones antiguas que aún pertenecen a nuestro entorno como las que están naciendo: ¿qué pretensión tienen?, ¿qué ocultan?, ¿qué juego de dominación esconden? Por todo ello, se sirvió del método genealógico, cuya tarea es oponerse al "despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del 'origen'" (Foucault, 1990, 182). Foucault se sirve del método genealógico pero no deja de lado los elementos que pone a la mesa el método arqueológico, pues, el campo discursivo no puede separarse del campo práctico.

Pongamos un ejemplo para ilustrar lo anterior. Cuando Foucault habla del asilo o de las prácticas que se dan a su alrededor, se percató de que existen formas de control que pertenecen a unas instituciones. Esta intuición será tratada por Foucault posteriormente con más detalle en el periodo genealógico. Ante dicha mirada no es suficiente el método arqueológico para analizar la forma y las maneras como se dan estas prácticas. Metodológicamente hablando, el pensador francés debe acudir a la visión genealógica.

Pero, aún no hemos hablado totalmente del cambio en su pensamiento. Vamos a dedicarnos exclusivamente al cambio que hemos rápidamente mencionado. Se trata de desarrollar el cambio en cuanto al objeto de estudio como del método con que Foucault prosigue los temas de investigación en este periodo. Seguiremos el siguiente camino: en un primer momento desarrollaremos la cuestión acerca del discurso de saber como prácticas de poder, haciendo hincapié en una noción que poco a poco fue teniendo gran envergadura, nos referimos a la noción de dispositivo. Como lo describe Revel: "esta elección [de los temas futuros de su investigación] engendra la utilización de la noción de 'dispositivos'" (2009, 52). En un segundo momento nuestra exposición se detendrá en cuestiones que giran en torno al saber-poder; pero, como mencionábamos anteriormente, estudiaremos la relación que existe entre el saber y las instituciones, en la relación saber-instituciones sobre todo cuando esta relación será para Foucault el núcleo del que se desprende la llamada por él "analítica del poder".

Como habíamos mencionado, las cuestiones que llamaron la atención de Foucault en el primer periodo fueron los discursos, y pudo sospechar que en

ellos se esconden ciertas prácticas de poder. En esta idea radica, a nuestro juicio, la imposibilidad de hablar un “fracaso” en el método arqueológico. La relación, la conexión, el nexo entre el discurso y las instituciones, fue indispensable para entender la cuestión del poder. En efecto, el tema del discurso se sitúa sólo en el periodo genealógico, en este periodo reinará el tema del poder utilizando la noción de dispositivo. ¿Qué razón se dio para que Foucault tome ese rumbo?, ¿qué pudo sospechar de las acciones de las instituciones?

Las instituciones (la escuela, la fábrica, el hospital, el manicomio, etc.) tienen bajo su control un sinnúmero de individuos. De acuerdo a cada institución se sortea el número de quienes viven bajo su amparo y están sumidos a ella. Como comenta Díaz: “La institución ‘contiene’ mi discurso mientras fija los límites del mismo, me asimila un ‘orden’. La institución me coacciona y me constriñe marcándome el rumbo que puede seguir mi discurso y señalando los riesgos que acechan” (2014, 97). Hay una especie de control de parte de las instituciones sobre los individuos, que hace que el discurso que éstos manejan se acople a la opinión y al control de las instituciones. El control de las instituciones separa los discursos unos de otros. ¿Qué hace una institución cuando el discurso de unos individuos no va en la misma línea de su discurso? Lo rechaza. En esta relación institución-individuo, Foucault comprendió que el rol que el individuo tiene es pasivo, es el receptor. No tiene otro camino que recibir todo lo que una institución manda y determinada. En una palabra: está dominado por la institución. Esta relación de dominación la estudiaremos posteriormente. Hemos querido traerla acá para que situemos el tema de “la constitución del sujeto” y de este tema desenvolver la relación entre el saber-poder. Por ello, no era posible ni suficiente sólo con tomar como objeto los discursos, sino que Foucault necesitaba servirse de una noción, no de la misma que había utilizado en el periodo arqueológico, sino de otra que pudiera servir de puente y así llevarnos a analizar la cuestión de la práctica de control de las instituciones. Para dicha tarea, Foucault estudió y se sirvió de la noción de dispositivo. ¿Qué es un dispositivo? ¿Cuál es el origen de este concepto en las investigaciones del pensador francés?

Según Agamben (2011), la palabra dispositivo fue asimilada por Foucault a través de Jean Hyppolite. Son conocidos los comentarios que afirman que Foucault fue un discípulo comprometido con su “maestro” (Eribon, 1992; Macey, 1985). Hyppolite publicó en 1948 una investigación titulada *Introducción*

a la filosofía de la historia de Hegel; en el capítulo tercero dedicado al análisis de la *Razón e historia*. Las ideas de positividad y de destino, el maestro de Foucault afirma que dos términos serían centrales en la filosofía de Hegel: “destino” y “positividad”. Esta última fue tomada por Foucault para hacer suyo el término dispositivo. Cabe preguntarse, ¿cómo lo obtuvo?

Para Hyppolite, el término positividad describe en la filosofía de Hegel el peso histórico cargado de elementos, historias, fábulas, narraciones, leyes, operaciones que están impuestas por una fuerza exterior a los individuos, pero que tienen una conexión con los sentimientos y pensamientos de los mismos. En ese sentido, Foucault se habría sentido atraído por este término y por el significado dado por Hyppolite. Es decir, Foucault tomará para sus análisis la relación de la vida de los individuos con la historia que los comprende, entendida tal historia como las instituciones que controlan individuos. ¿Con qué objetivo? Describir, por un lado, su relación y, por otro, resaltar fundamentalmente los conflictos que de esa relación se desprenden. Por otra parte, Revel sitúa este concepto por vez primera en el prefacio que Foucault escribió para el libro de Deleuze y Guattari, *El Anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia* (1977).

En el año de 1977 Foucault dio una entrevista titulada “*El juego de Michel Foucault*”, en la que concedió a sus interlocutores una respuesta ante la pregunta, ¿qué es un dispositivo? Antes de responder, el pensador francés situó el tema del dispositivo al lado de tres cuestiones que giran de manera determinante en su interior. Es decir, el dispositivo debe ser entendido como una red, esto lleva a estudiar la naturaleza de esa red y, como tercera y última, el dispositivo es algo que tiene que ver con la cuestión del acontecimiento. Un dispositivo, dice Foucault, es

(...) un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. (...) Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante (...). He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza

esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. (1991, 128-129)

¿Qué quiso decir Foucault al pensar el dispositivo como una red? Pensó que el dispositivo se sirve de formas que abarcan un gran número de elementos, es decir, es un conjunto multiforme. El pensador francés lo llama “conjunto resueltamente heterogéneo”. El dispositivo sería entonces el conjunto que comprende discursos, instituciones, edificaciones arquitectónicas, leyes, enunciados, principios filosóficos. En suma, al dispositivo le pertenece lo “dicho como lo no dicho”. De ahí se desprende que puede analizarse el dispositivo como una red capaz de abarcar y capturar fundamentalmente dos cosas: lo “dicho” (discursos, teorías, escritos, textos, datos, etc.) como lo “no dicho” (prácticas, situaciones, habilitaciones arquitectónicas, etc.). Ahora bien, pasemos a la segunda cuestión, ¿cuál es la naturaleza de esa red?

La naturaleza de la red tiene que ver con la relación peculiar entre las teorías, lo “dicho”, con las instituciones, lo “no dicho”. En efecto, se trata de una relación entre los elementos que están, como lo mencionó Foucault, dentro del “conjunto resueltamente heterogéneo”. La naturaleza de la red se entiende por el efecto que nace a raíz de la relación entre los elementos del conjunto. De ese tipo de relación se desprende dicha naturaleza. ¿De qué relación se trata cuya naturaleza está de por medio? No se trata de una relación en la que sólo pueda darse como tal cuando los elementos del conjunto participan en una posición fija y estable. Todo lo contrario. El lugar o la posición en la red, ya sea de una teoría o de una institución, al establecerse la relación puede ser tan variable que al parecer estemos hablando de un “juego de cambios de posiciones”, como lo describe García Fanlo (2011). Por un lado, los discursos pueden esconderse en unas prácticas institucionales, por otro lado, pueden ampararse en un documento escrito. Entonces, de un “juego de cambios de posición” resulta la naturaleza del dispositivo.

La entrevista a la que hicimos referencia anteriormente puede considerarse importante por cuanto nos explica las características directas de lo que es un dispositivo. Si esta entrevista no estuviera a nuestro alcance la cuestión del dispositivo habría quedado como un tema al que Foucault nunca le dio un significado preciso. Como lo deja ver, por ejemplo, G. Agamben, al referirse al

dispositivo, “si bien es cierto que no ofrece jamás [Foucault] una definición en sentido propio, sí se acerca en una entrevista de 1977” (2011, 249). La cuestión del dispositivo juega muchas veces al dibujo realizando imágenes conceptuales muy diversas e imprecisas. En algunas ocasiones, el pensador francés la sitúa como concepto general, en otras ocasiones la pone como eje que explica varias y distintas prácticas (panóptico, dispositivo de sexualidad, etc.). Frente a lo que venimos mencionando lo que sí queda claro es que el dispositivo no se refiere sólo a prácticas discursivas (las cuales serían tarea de la arqueología) sino que su campo va también a las prácticas no discursivas. El efecto que nace a partir de dicha relación, la conexión entre las prácticas discursivas con las no discursivas tiene mucho que ver con la cuestión del dispositivo; pero, hay una razón que lo supera. Un dispositivo no sólo es el resultado de la relación, el cruce o el encuentro entre lo discursivo y lo no discursivo. Un dispositivo es mucho más que eso, como lo veremos a continuación.

El dispositivo posee una función específicamente estratégica. La noción “estratégica” debe entenderse como el resultado de unas luchas, como el resultado de la relación entre el dominador y el dominado; de ese juego nace como resultado la estrategia. La estrategia sale a la superficie como respuesta de los individuos frente a las formas de control de ciertas instituciones, de la misma manera que las estrategias salen a la superficie, esta vez de parte de las instituciones, cuando una nueva forma de dominio pone su mirada y actúa sobre los individuos. Con la noción de estrategia, Foucault pudo ahondar en la comprensión acerca del tema del poder. En efecto, el dispositivo siempre está dentro de una relación de poder. El dispositivo se encuentra en esa relación porque su función es estratégica y fundamentalmente el poder no puede pensarse de manera aislada sino siempre en la relación con el saber.

Hemos descrito la cuestión de los discursos de saber en los cuales la *episteme* fue reemplazada por una noción nueva, el dispositivo. Pero que no hubiera sido posible llegar a la última sin haber pasado por la primera. Debemos explicar la manera por la cual el saber fue visto por el pensador francés como poder. A partir de lo anterior podemos formular la siguiente pregunta que guiará la cuestión a la que Foucault dedicó una buena parte de sus investigaciones. ¿Qué significa que el saber es poder?

El saber tiene una relación directa con el tema del poder. ¿Cómo entender ello? Desde hace mucho tiempo se había considerado el poder como algo negativo. Morey hace la siguiente aclaración acerca de un escrito de Foucault

que todavía contiene una imagen negativa del poder. Morey sugiere no tomar los aportes acerca del poder que están en *El orden del discurso*, ya que en ese escrito aún pervive una idea negativa del poder: “una imagen según la cual el poder coacciona, impide, prohíbe, censura... Y será precisamente del esfuerzo por desembarazarse de esta imagen negativa y de todo lo que implica, de donde surge, en buena medida, la novedad del análisis político foucaultiano” (2014, 295). Idea compartida, a la vez, con Sauquillo (2001): “*El orden del discurso* es un texto transitorio pues está enclavado en un concepto negativo del poder” (107). Díaz (2014) mira con más optimismo el texto *El orden del discurso* dándole un lugar importante en su obra: “es el texto puente entre dos maneras distintas de concebir el poder” (104); de tal manera que la autora sitúa el escrito dentro de la esfera positiva acerca del poder. Las citas anteriores nos llevan a una afirmación importante acerca del objeto de estudio del periodo genealógico. Cuando se acercó al tema del poder Foucault centró su atención principalmente en darle una connotación favorable o positiva, pues mirar al poder de manera negativa carece de interés para el pensador francés.

La siguiente razón tiene que ver con la cuestión fundamental acerca de la verdad. La relación verdad-poder. En los discursos de saber se esconde una “voluntad de verdad”. Los discursos buscan ser reconocidos como verdaderos por las instituciones. En ese camino de reconocimiento separan de sí a otros discursos. Una separación excluyente en la medida en que buscan seleccionar unos discursos de otros a partir del criterio de verdad. De tal manera que si existen discursos verdaderos también van a existir discursos falsos. Esa dicotomía, que distingue unos discursos de otros, es posible entenderla en la medida en que el discurso se muestra objetivo, universal, etc., en ello radica su capacidad de exclusión. En definitiva, el saber termina siendo un instrumento de poder: clasifica, ordena, rechaza y domina. “(...) mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros”, diría Foucault (1990, 187). La verdad que tiene el saber está hecha para someter a los demás discursos. ¿De qué manera? De dos formas. La primera trata de silenciar los discursos que son falsos, y estos siendo así, no pueden manifestarse: “son discursos mentirosos”. La segunda trata de que un discurso, si es verdadero, ordena y selecciona lo que es denominado como aceptable. Las formaciones discursivas, los documentos, las reglas, las leyes, los conceptos, todos ellos tienen una aceptación cuando ésta pasa por una institución, como lo dice Díaz, por un “*corpus* institucional” (2014, 78);

saberes que tienen una aceptación institucional para ser considerados como verdaderos. Lo que lleva a cabo el discurso de saber es la selección y distribución de otros saberes. En todo saber existe una pretensión de afirmar o eliminar una verdad, un comportamiento, un acto, y sobre todo de agrupar los discursos en una o varias instituciones; los individuos al aceptar un saber verdadero que está sostenido y avalado por una institución lo que hacen y buscan es, por consiguiente, ser parte de ella. Y como todo individuo pertenece a una institución en cuanto que vive dentro de una sociedad, él está inmerso desde ya en la verdad que el saber afirma mediante la institución. ¿Será posible hablar de la omnipresencia del poder? Por su parte, Díaz sostiene que sí: “No hay discurso sin poder” (2014, 78). En efecto, lo que sucede es que los individuos al ser parte de una institución, terminan silenciando su discurso, de tal manera que la institución termina acaparando todo saber que ellos tienen. La opinión de un individuo es correcta siempre y cuando pertenezca a la opinión de la institución, es decir, la institución tranquiliza su conciencia, haciéndoles creer que si forman parte de la misma, su conciencia está tranquila, pues viven en la legalidad, en la verdad. Dice Foucault:

No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, a partir de y a través de esta culpa [sic.]: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad (...) estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite, lleva adelante él mismo efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a cierto modo de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder. (1996, 28)

De ahí que podemos notar que el poder del saber reside en separar lo que es verdadero de lo que es falso, lo que es legal de lo que es ilegal.

Foucault se refería así a la relación entre saber – poder: “(...) no es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder” (Foucault, 1977, 76). El ejercicio de poder siempre va de la mano de una formación de saber. La formación de los saberes siempre lleva dentro de sí un poder que hace que el saber avance, se mueva, sea conocido y pueda tener un dominio. La movilidad del saber es fruto de una articulación con el poder. El

poder es productor, produce saber, se transforma: “el poder produce, produce realidad; produce dominios de objetos y rituales de verdad”. (Foucault, 1977, 194). Entonces, el saber engendra poder. Pero, el poder también engendra saber. Dice Foucault: “Solamente en esas relaciones de (...) poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento” (1995, 11). El poder al ejercer control sobre los individuos revela la lucha, un tipo de discurso de lucha o un discurso de las relaciones de poder de unos sobre otros. De tal manera que el saber que fue engendrado por el poder nos muestra sus diversas formas de dominación.

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. (Foucault, 1976, 34)

Entonces se de eso trata: el saber engendra poder y el poder engendra saber. Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en *La historia de la locura*. En la época clásica, un tipo de racionalidad se encargó de separar la razón de la sin razón, lo normal de lo anormal. “(...) el siglo XVII rompe esta unidad, realizando la gran separación esencial de la razón y de la sinrazón, del cual sólo es expresión institucional del internamiento” (Foucault, 2000, p. 158). ¿Cómo puede entenderse la expresión “institucional del internamiento” sino percibiendo la presencia del poder-institucional? La cita anterior nos recuerda la opinión de Foucault en sus obras del periodo arqueológico sobre el tema del poder. El poder que se encuentra en los discursos de la época clásica supo separar a los locos de los cuerdos con el argumento que en ellos se manifestaba la sinrazón: “Encerrar a alguien diciendo de él que es “furioso”, sin tener que precisar si es enfermo o criminal: he allí uno de los poderes que la razón clásica se ha dado a sí misma, en la experiencia que ha tenido de la sinrazón” (Foucault, 1976, 176). Por lo tanto, una vez más no existe una intención inútil y sin fruto en la arqueología. Se debe notar que el poder estaba presente ya en los análisis del discurso llevado a cabo por Foucault justamente en este periodo

Hasta aquí hemos presentado el poder como el objeto de estudio del periodo genealógico. Al inicio de este periodo, la preocupación del pensador francés se mantuvo por los discursos de saber como lo había hecho en el periodo arqueológico; pero, este interés gradualmente se fue perdiendo. Foucault percibió que los discursos tienen una relación directa con unas instituciones, se trata de prácticas con las cuales se ordena y se hace funcionar a los individuos. La noción de *episteme* no servirá en adelante para entender la relación saber-institución ya que el campo de su análisis sólo comprendía los discursos; para analizar esa relación esta vez utilizó la noción de dispositivo. Con todo ello, finalmente los discursos dejaron de tener importancia. El tema del poder acaparó totalmente su atención. Que existan temas que llamaron la atención no refleja un desazón por la arqueología al contrario reafirma su importancia. Existe una última pregunta que es menester responder a la que nos dedicaremos a continuación.

¿Es posible utilizar el método arqueológico para estudiar el poder? Es evidente que el método arqueológico no pudo servir para ello en cuanto que su campo de estudio y análisis se centra en los discursos de saber, y para el tema del poder necesitó el pensador francés un nuevo método que estudie las prácticas por las que el poder controla, domina y excluye. Cabe poner nuevamente sobre la mesa la importancia de que para entender el trabajo de Foucault no es posible separar ambos métodos; lo que es pertinente es ver dichos métodos como el paso de uno al siguiente en la medida que no puede ser posible transitar al siguiente sin antes haber recorrido el primero. Para dicha empresa se sirvió del método genealógico. “(...) más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder” (Foucault, 1990, p. 123).

Por lo tanto, debemos desarrollar la manera por la cual el pensador francés se dedicó a estudiar su nuevo objeto de estudio. Antes de desarrollar la cuestión de la genealogía debemos traer a esta investigación un tema que hemos mencionado anteriormente: la cuestión acerca de los acontecimientos acaecidos alrededor de Foucault. Hemos por lo cual de traer aquí las razones que fueron el acicate para el desenvolvimiento del trabajo de Foucault. Se trataba de explicar por qué las investigaciones de Foucault tuvieron bastante eco, y dijimos que tenían que ver con algunas coyunturas.

Siguiendo la división de Sauquillo (2001), estas razones obedecen a dos

cuestiones: la primera tiene que ver con *Mayo del 68* y la segunda con el grupo G. I. P. (*Grupo de información para las prisiones*). Varios estudios acerca del pensador francés se inclinan a analizar que estas dos cuestiones ayudaron a que un determinado público se interesara por las publicaciones de Foucault (Morey, 2014; Ceballos, 1997). Al respecto Díaz comenta que:

Tres son las condiciones de posibilidad del entorno social que permiten que la cuestión del poder emerja en la obra de Foucault: en primer lugar, Mayo de 1968, momento en el que se produce un importante desplazamiento en el plano insurreccional; en segundo lugar, el trabajo de Foucault en el grupo de información sobre la prisión, creado en 1971 a causa de las huelgas de hambre protagonizadas en enero-febrero de 1971 por los estudiantes izquierdistas encarcelados, y finalmente una lectura sistemática de Nietzsche llevada a cabo desde 1964 a 1968. (2014, 77)

En el año de 1968 se llevó a cabo en el mes de mayo una revuelta en Francia. Una total contestación al orden establecido francés: económico, político e ideológico, por un lado; por otro, el tiempo en que se llevó a cabo dicha revuelta tuvo una duración prolongada, ya que gran cantidad de estudiantes y gente obrera se apoderaron de las calles más importantes de París. Entonces, la desestabilización del orden establecido y un nuevo protagonismo (estudiantes y gente obrera) fueron los factores principales del llamado *Mayo del 68*. A ello hay que añadir algunas especificidades. La revuelta se llevó a cabo en puntos estratégicos que, más tarde, fueron conocidos como puntos centrales. Hasta entonces esos puntos estratégicos eran conocidos como puntos o espacios de poca resonancia y sin importancia alguna: alzar barricadas, protestas masivas, huelgas. La cuestión dio un giro sorpresivo. Estas “manifestaciones pequeñas” fueron las que causaron que la revuelta se manifestara a una escala de gran magnitud. Morey, por su parte, piensa que en este contexto debemos añadir otro elemento, además de los antes mencionados: la “contestación psiquiátrica” (2014, 232).

La otra razón radica en el G. I. P. Tras la intención de resolver y dar un estatuto a las cuestiones ilegales y oscuras dentro de las prisiones, surgió el G. I. P., el *Grupo de información para las prisiones*. En 1971 este grupo fue creado por J. M. Domenach, Vidal-Naquet y justamente el mismo Foucault. En ese mismo año se dieron huelgas de hambre dentro de las cárceles movidas por las

desigualdades y opresiones en los recintos penitenciarios. Así pronunciaba Foucault su discurso acerca del nacimiento de ese grupo:

Nuestro propósito es dar a conocer qué es la cárcel; quién, cómo y por qué va a la cárcel, lo que ocurre en ella, cuál es la vida de los presos y también la del personal de vigilancia, qué son los edificios, la comida, la higiene, cómo funcionan el reglamento interno, el control médico, los talleres; cómo se sale de la cárcel y qué representa, en nuestra sociedad, ser uno de los que han salido de ella. (Eribon, 1992, 276)

Como vimos, la nueva puesta en escena de las preocupaciones de Foucault tiene que ver con su vida intelectual, es decir, las nuevas preocupaciones investigativas que llamaron su atención. A esto hay que añadir los acontecimientos sociales que vivió París alrededor de esos años y el compromiso político de Foucault con las prisiones, por otro. Nos hemos servido de estas dos miradas para comprender el desenvolvimiento del objeto de estudio en el periodo genealógico. Es el momento de analizar el camino que siguió Foucault para llevar a cabo sus análisis. Es en el próximo apartado donde estudiaremos el tema que nos interesa: la discontinuidad en el método genealógico. Sin embargo, antes tenemos que hablar del método genealógico ¿Cómo debemos entender el método genealógico? ¿Por qué Foucault eligió ese método? ¿Cómo llegó a él?

2. El método genealógico.

Foucault fue un lector atento y meticuloso de Nietzsche. Cuatro años (1964-1968) de lecturas sistemáticas acerca del pensador alemán lo llevaron a indagar en aquello que serviría a sus investigaciones: la genealogía nietzscheana y la voluntad de saber. En el año de 1970 Foucault publica *Nietzsche, la genealogía, la historia*, texto donde se ve claramente su simpatía y su apropiación de los contenidos nietzscheanos. Habermas dijo de él, en *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), que era el heredero de Nietzsche. Ahora bien, Foucault no sólo publicó ese texto que tiene mucha importancia para los estudiosos del pensador francés, sino que existe otro texto corto escrito en el año de 1967 llamado *Nietzsche, Freud, Marx*; texto en el que se plantea la nueva hermenéutica que se desprende de los “tres maestros de la sospecha”, como los

bautizó Ricoeur. Estos dos escritos revelan cada uno a su modo el talante nietzscheano y la posición notable del mismo en el desarrollo del pensador francés. ¿Cómo influyó la lectura de Nietzsche en el pensamiento de Foucault? Para Revel se trata de una profunda influencia nietzscheana hasta el inicio de este periodo: “La referencia de Nietzsche es omnipresente en Foucault hasta comienzos de la década de 1970” (2009, 158). Por nuestra parte queremos mencionar dos maneras de influencia en el uso de la genealogía. Por un lado, el uso de la noción de la voluntad de saber, por otro, el uso del método genealógico. Este será el tema que llamará con mayor detenimiento nuestra atención, el tema de la voluntad de saber será una cuestión a la que no haremos referencia y nos bastará con sólo mencionarlo aquí y ahora.

Pero, ¿podríamos pensar que la figura de Nietzsche marcó el pensamiento de Foucault de manera tan profunda que determinó el rumbo de sus futuras investigaciones? Foucault se sirvió del filósofo alemán, del que ya había tenido bastante conocimiento, para profundizar y estudiar lo que ya tenía en mente: la cuestión del poder. Todo lo anterior nos lleva a pensar que se trata fundamentalmente de un préstamo conceptual.

Revel (2009) lleva la cuestión de la influencia de Nietzsche sobre Foucault a otra esfera. Para ella, la influencia nietzscheana, y de manera puntual, el tema de la genealogía, puede indicar una forma de acercarse al pensamiento de Foucault y comprender todo su trabajo: “La genealogía permite explicar de manera coherente el trabajo de Foucault desde los primeros textos (antes de que el concepto correspondiente comience a utilizarse) hasta los últimos” (72). ¿Cómo podemos entender la opinión de Revel? ¿Es posible que la genealogía pueda explicar todo el trabajo de Foucault? Efectivamente. Pero si el tema de la historia está de por medio. El análisis de la historia conecta con la genealogía en tres ámbitos: “(...) una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; en nuestras relaciones con un campo de poder, que nos permite constituirnos como sujetos actuantes sobre los otros, y en nuestras relaciones con la moral” (Revel, 2009, 72). En la etapa arqueológica, la preocupación de Foucault estaba puesta en la relación de los discursos de saber con la verdad; en la etapa genealógica, estudia las relaciones entre individuos que son relaciones de dominio; en la etapa ética, la preocupación se centra en la constitución del sujeto ético. En la etapa arqueológica, tanto como en la etapa genealógica y en la etapa ética existe una preocupación que va directamente relacionada con la

historia (*Historia de la locura, Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad*), con la mirada de sospecha que pone el pensador francés al elaborar los análisis históricos. Se trata, como lo percibió Revel, de miradas genealógicas.

Para comprender las líneas centrales del uso del método genealógico en Foucault nos remitiremos brevemente a Nietzsche, de tal manera que una breve descripción de los principios que encierra la genealogía nos lleve a puntualizar ese mismo método en el campo foucaultiano. Seguiremos los lineamientos que pueden servirnos para comprender este periodo. Entonces hablaremos de la genealogía según Nietzsche para luego describir la genealogía según Foucault.

El precursor del método genealógico fue sin lugar a dudas el filósofo Friedrich Nietzsche. A partir de la publicación de su obra *La genealogía de la moral* (1887) se coronó como el precursor de dicho método. Ahora bien, para comprender la importancia de esa obra, ¿en dónde debemos situarla en el pensamiento del filósofo alemán? Un gran estudioso de Nietzsche, como Giorgio Colli, quien publicó junto a Mazzino Montinari la más importante edición de las obras completas de Friedrich Nietzsche del siglo XX, sitúa el trabajo genealógico en la última fase del pensamiento de Nietzsche en la que busca afirmarse en el campo teórico. En años anteriores, Nietzsche había puesto su atención en varias cuestiones: se había manifestado como un estudioso de los griegos (*El origen de la tragedia*), ya se había expresado como un historiador, psicólogo (*Humano, demasiado humano; La gaya ciencia*), y había demostrado su mayor lirismo (*Así habló Zaratustra*), para Colli (2000) era el momento entonces de “legislar sobre los principios de la existencia: ése es el Nietzsche del último periodo” (84). Es decir, ¿a qué preocupación responde el trabajo genealógico? Con la publicación de *La genealogía de la moral* Nietzsche pretende la “construcción de un ‘sistema’ de la voluntad de poder” (Colli, 2000, 85). Uno de los temas de este último periodo del pensamiento de Nietzsche irá totalmente destinado a la elaboración de un “‘sistema’ de la voluntad de poder”, como lo mencionaba Colli, mediante la crítica de la moral, como reza el título de la obra. ¿De qué manera? Se trata de un análisis acerca de los fundamentos de la moral, por un lado; por otro, criticar las bases o aquello que sustenta las decisiones morales, cuestión que terminará, como mencionábamos, en la paulatina construcción de un “sistema” con la que se corona la fase conclusiva de la obra nietzscheana: la voluntad de poder.

En el año de 1970, como habíamos mencionado, Foucault asume la cátedra

en el *Collège de France* de “Historia de los sistemas de pensamiento”. Su discurso inaugural fue *El orden del discurso* (1970). En este texto el pensador francés hace oficial el índice de sus futuras investigaciones. Se da paso al quiebre en el objeto y el método de sus preocupaciones reflexivas. Deja por sentado su alejamiento del método arqueológico donde había analizado los discursos de saber, temas que fueron analizados en su primer periodo y da la bienvenida al método genealógico en donde analizará las relaciones entre el discurso y el poder.

En su texto, *Nietzsche, la genealogía la historia* Foucault inicia su exposición caracterizando el concepto de genealogía: “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces escritas” (Foucault, 1990, 182). ¿Qué significa que la genealogía sea gris? ¿Quizá se trata de algo oscuro y ausente de claridad? ¿Tal vez es el inicio de una sospecha ante lo que es considerado claro y aquello que se ha venido considerando como oscuro? La palabra gris fue tomada por Foucault de un texto del propio Nietzsche: “El gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura del pasado” (2005, 24). Entonces el gris de la genealogía es el intento del genealogista de estudiar el presente a partir de documentos olvidados, enterrados, excluidos, etc. El gris significa el camino por el que debe andar el genealogista: caminar en medio de la recopilación de los discursos desconocidos, los discursos “bajos”. Para Díaz (2014) el gris de la genealogía consiste en que “[Foucault] teje sus pensamientos con los hilos de la erudición. Más que la “historia oficial” le importa la recopilación de los datos que muestran lo ‘bajo’, lo irrisorio, lo irónico que suele encontrarse en (...) un discurso verdadero, serio, respetable” (105).

En el método genealógico la intención de Foucault continúa siendo la misma que Nietzsche: interrogar la historia, evitar y omitir el manejo de las fuentes eruditas a partir de un sujeto fundante, sino continuar en el uso de las fuentes de la periferia, de los “discursos mediocres” dirá Foucault. Es decir, sus preocupaciones investigativas continúan moviéndose en el campo de la historia: no existe, sólo en ese sentido, cambio alguno entre el proceso arqueológico y genealógico. Ahora bien, cuando Foucault lleva a cabo su análisis genealógico tiene en mente un punto clave, un punto de inicio, un punto de partida: el presente. Se trata de que a partir del método genealógico se pueda ahondar de manera más profunda en la comprensión del presente, saber

por qué somos del modo como somos hoy.

Como habíamos visto anteriormente, el análisis genealógico de Nietzsche se inicia a partir del uso de la noción del origen, del *Ursprung*, entendido como el análisis del inicio, del comienzo. La genealogía nos enseña que al llevar a cabo el análisis genealógico buscamos el origen de las nociones, de los conceptos; pero no porque se piense que existe una cortina y bajo ella una esencia, un *telos* en proceso gradual de perfeccionamiento, una verdad que espera ser descubierta. La genealogía se propone, a partir del origen, encontrar la invención, la *Erfindung*. Nietzsche juega con esas palabras: ahí donde la filosofía occidental pensó encontrar el *Ursprung* él pone la *Erfindung*. Con el análisis genealógico caemos en cuenta de que nuestra historia, ya sea la historia de un concepto, de una palabra o de una práctica es fundamentalmente el producto del accidente, de la violencia de la exterioridad que nace en la eventualidad, o dicho en palabras de Nietzsche, las “fuerzas de la lucha”. En ese sentido cabe muy bien recordar la cita de Foucault: “La genealogía es (...) pacientemente documentalista”, es decir, que para encontrar la *Erfindung* se debe tener conocimiento de todos los avatares, las confluencias, las condiciones y, además, las circunstancias en las que, ya sean una práctica discursiva como tal o una práctica, emergieron. Foucault matizará aún más esta cuestión diciendo que el cuerpo genealógico está formado por el saber “pequeño”, el saber de la gente, los “mediocres” (local, regional, discontinuo): “Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en orden de un conocimiento verdadero” (2000, 22).

Pero, el campo teórico de la genealogía varía de Nietzsche a Foucault. Para Nietzsche el campo teórico de la genealogía era la moral, Foucault centrará su atención en el campo de la verdad, de manera particular, la verdad de los discursos de saber.

Ya en varias de sus obras (*Historia de la locura*, *Vigilar y castigar*, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*) Foucault había percibido que las relaciones entre individuos estaban entrelazadas por formas de dominación, es decir, formas de poder. Dichas relaciones se plasman en varias instituciones: en los hospitales, las cárceles, los centros educativos y en muchas más instituciones donde el poder se encuentra de manera escondida. Las instituciones fueron legitimadas a base de discursos de saber. El pensador francés analizará los

discursos que reflejan y explican el presente, de tal manera que estos discursos llevan a cabo acciones deliberadas con el rótulo de discursos de verdad. Un discurso, un saber, somete a un grupo determinado de individuos, los acorrala; los discursos en definitiva son el modo más privilegiado o el pasaporte para que una práctica tenga una total aceptación. Los discursos reflejan el poder de las prácticas, y la verdad escondida en el discurso halla su máximo resplandor, su amanecer, en las prácticas de quienes a la vez son el dominio, el poder que ejerce sumisión. En Nietzsche, con el tema de la moral se jugaba el tema de la verdad; en Foucault, los temas del saber y del poder son dos cuestiones que van de la mano con la verdad. El campo teórico en este caso para el pensador francés es la verdad de los discursos. El presente es el resultado de lo que hemos llegado a ser. ¿Qué hace, entonces, la genealogía? Un rastreo de nociones, una búsqueda de discursos de saber, un estudio a partir de una problemática del presente que busca saber por qué somos de ese modo, y con lo cual, las razones del discurso que expliquen su respectiva y peculiar aparición: “Parto del problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión presente” (Foucault, 1991, 237). Cuestiones del presente que pasan inevitablemente por una lectura de los discursos (objetivo de la arqueología) a una lectura de las prácticas (objetivo de la genealogía). ¿Existe entre ambas una alejamiento, una reserva o una inconformidad? No nos engañemos. No es posible comprender el pensamiento de Foucault si antes no se toma seriamente el uso de la arqueología en el trabajo genealógico.

Por otro lado, si bien Nietzsche usó la noción de *Erfindung* en *La genealogía de la moral*, Foucault pondrá en juego en *Nietzsche, la genealogía la historia* dos términos más prestados del filósofo alemán: la procedencia (*Herkunft*) y la emergencia (*Entstehung*). En estos dos temas nos detendremos para desarrollar el método genealógico tal y como lo comprendió Foucault. Ahora bien, ¿en qué consisten?

La noción nietzscheana de *Herkunft* tiene relación con la historia de los pueblos y la historia del cuerpo. Tanto en los pueblos como en el cuerpo se ve la huella, los rastros del pasado, de la *Herkunft*. Es decir, esta noción explica la búsqueda de las distintas variaciones o diferencias que en la historia emergieron a partir de una “raza”. A partir de la procedencia se puede constatar el nacimiento de los errores, las equivocaciones que consisten en las formas sociales que han desaparecido en la historia. Si la historia es el espacio donde la

procedencia se manifiesta, es en la *Herkunft* donde la historia se olvida.

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabría engañar a un ojo un poco histórico; el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora” (Foucault, 2000, 6)

La noción de *Herkunft* muestra en la historia los síntomas de diversas manifestaciones, y de la misma manera es capaz de ver en las cosas mismas los olvidos: estamos ante un movimiento, un juego que desplaza lo que fue y es; la lucha o el conflicto que es borrado y nuevamente inscrito. Con el préstamo de la *Herkunft*, Foucault inspirado en Nietzsche desarrolla la crítica a la noción de continuidad histórica; no habría ninguna continuidad en el destino de un pueblo, una raza. Lo que sí existe, para Foucault, es el ritmo disperso, el movimiento distinto. No existiría en ese sentido, frente a la historia, el punto de origen que determina la verdad de la historia de un pueblo, por ejemplo. De la misma manera que Foucault lo expresó: “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (2000, 7). Por otro lado, la procedencia tiene una relación justamente con el cuerpo; frente a ello Foucault puntualizará una crítica al tema o al presupuesto central del análisis histórico: la noción del sujeto. Al igual que sucede con la historia de un pueblo, lo mismo sucede con el sujeto: no existe un origen ni un futuro fundamento que determine la verdad de su pasado. El sujeto no es el fundamento de la historia:

El cuerpo y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol --es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto. El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía,

como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo. (Foucault, 2000, 8)

La *Entstehung* por su parte hace referencia a la “emergencia” del acontecer. El movimiento circular de la *Herkunft* no termina, vuelve y vuelve tras de sí. En él es imposible que se de el advenimiento, el acontecimiento de la *Entstehung*. La emergencia siempre se da en un estado de fuerzas, fundamentalmente es un estado de luchas. El análisis llevado a cabo por Foucault se verá reflejado en el detenimiento y en el trabajo de estudiar las diversas “tensiones” entre una fuerza y su resistencia. En este concepto el pensador francés trata de imaginar un lugar, algo así como una suerte de “espacialización”. Un cuadro, un momento, un movimiento donde se da paso al desenvolvimiento de las fuerzas: “La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. (...) el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen -dividiéndose entre ellas mismas- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento” (Foucault, 2000, 8). Lo que la emergencia impone, reemplazando a las anteriores, es el uso y la manifestación de un estado de fuerzas: “no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 2000, 8). De tal manera que es la guerra el motor, el pulso que lleva y mueve la historia y no, como tanto tiempo se ha creído, la libertad o la razón quienes guían los movimientos de la historia.

Nietzsche criticó constantemente la ambición de la historia de perseguir un horizonte “suprahistórico”. En esta crítica se amparará Foucault para llevarla a sus análisis. La historia no tiene un horizonte final al que pretende llegar bajo una totalidad absoluta:

una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo (Foucault, 2000, 7)

Por otro lado, la historia siempre buscó una razón de ser, un *telos*, que

finalmente sustente las acciones, las decisiones, los movimientos y el destino de los sujetos y pueblos. La cita anterior efectivamente nos describe que la historia además de pretender una razón que fundamente sus pretensiones y guíe sus acciones, busca esa razón fuera de sí misma; las razones de su *telos* sólo tienen sentido para la historia cuando este fin está fuera de este mundo. Foucault pretendió con ello justamente dar a la historia un nuevo criterio: el "devenir" entendido como movimiento sin fundamento. La "historia efectiva" no requiere para Foucault de ningún fundamento. La historia debe avanzar a la manera del ciego, caminar sumido a lo que tiene y apoyándose en su bastón, en sus recursos: "Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha" (Foucault, 2000, 8). Con ello, podemos ver que no sólo los alcances de esta concepción caen en un modelo clásico de análisis histórico, sino que la crítica también va dirigida a la concepción platónica y cristiana.

Foucault se pregunta, ¿qué tanta verdad posee y qué tan objetiva es la ciencia histórica? En ese sentido el pensador francés se da cuenta que además de esa presunción de la historia acerca de su horizonte "suprahistórico", existe otro personaje más peligroso, un "demagogo" de "baja extracción": el historiador. El historiador cuando persigue su tarea, de llevar y ordenar la historia a partir de los saberes que posee, lo que hace es poner sobre la mesa la verdad de su discurso y con ello pretende que todos generalicemos sus acciones universalmente. Foucault tendrá en mente que la causa fatídica de todo los puntos anteriores caen en la tarea del historiador: "La objetividad en el historiador es la inversión de las relaciones de querer en saber, y es, al mismo tiempo, la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales, y en la teleología. El historiador pertenece a la familia de los ascetas" (Foucault, 2000, 12).

Finalmente, ¿en qué consiste la genealogía foucaultiana? Consiste en evitar tres cosas: la historia monumental, donde los recuerdos valen más que las acciones; la añoranza del pasado no debe reinar en el presente; otro aspecto es que la historia se ha acostumbrado a fijar rostros, a fijar sujetos, a preferir identidades olvidando con ello que la identidad debe destruirse; finalmente, la verdad que ha cargado la historia debe iniciar su declive, de la misma manera que la razón que ha sustentado la verdad.

El pensador francés con el método genealógico se acercó a las diversas y abundantes manifestaciones del poder. El trabajo genealógico de Foucault fue

ahondar cada vez más en la “peculiaridad” de nuestro presente: las relaciones entre individuos, relaciones que son cuestiones políticas las cuales tienen que ver con el poder. En el presente damos por supuesto, para Foucault, que somos individuos esclavizados o mejor, sumidos, al poder y al saber.

3. ¿Existe una no relación entre la arqueología y la genealogía?

Efectivamente existe una notable relación. Pues, el trabajo genealógico llevado a cabo por Foucault esconde unos rastros arqueológicos en cuanto que son análisis discursivos. El trabajo genealógico foucaultiano fue la búsqueda de la noción de *Erfindung*, la invención de los discursos, a “la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones” (Foucault, 1995, 21). Ahora bien, Nietzsche, como dijimos, puso el énfasis en la moral. Foucault pondrá el acento en los discursos (¿es posible hacer a un lado a la arqueología?), en los discursos de saber que se encuentran en lugares olvidados, lugares donde sea posible hallar la huella, el rastro no en miras de una continuidad histórica como si los discursos esperasen dormidos para una vez despiertos perpetuar la línea horizontal. “La genealogía no pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad” (Nietzsche, 2005, 27). La discontinuidad que emerge del método genealógico pretende remontar el tiempo de manera discontinua. La genealogía foucaultiana tiene matices del trabajo arqueológico en cuanto que señala con más fuerza las rupturas, las discontinuidades de la historia, de la historia acerca de los discursos de saber, la verdad de los discursos de saber. No es tarea de la genealogía, en el análisis de los discursos de saber y de las prácticas de control, tranquilizar sus elementos, regular y apaciguar los discursos que están en pugna mediante incongruencias, diferencias, etc., o sobre todo dar armonía a discursos que están dispersos o no tienen relación coherente.

Conclusión

Ya desde el llamado periodo arqueológico de su trabajo, Foucault causaba inquietud entre sus lectores al oponerse claramente a una idea acerca de los discursos entendidos como acumulaciones progresivas y lineales de momentos que tenderían a sintetizarse en un *telos* último de sentido y, antes bien, los

describía como atravesada de saltos que hacían imposible cualquier explicación causal o continua de los acontecimientos. Tal modo de abordarlos impedía conferir sentido alguno al decurso histórico. Es el caso de *Las palabras y las cosas* (1966), libro en el que la sucesión de una *episteme* a otra (de la edad clásica al renacimiento y de ésta a la modernidad) no admite ser vista como el paso progresivo de unas reglas discursivas a otras más eficaces para describir la realidad, sino que supone rupturas bruscas en las capas profundas que en cada época hacen posible el surgimiento de los discursos de verdad. Foucault reafirma esta idea cuando, más adelante, en el periodo llamado genealógico, adhiere a la visión de Nietzsche de la historia marcada por quiebres ocurridos por la lucha de fuerzas interpretativas en busca de dominio (cf. *Nietzsche, la genealogía la historia*). Pues bien, estamos lejos de pensar en una frustración o “fracaso”, como venimos resaltando, en la arqueología como si ella misma consistiría en un hecho solitario, aislado del resto de las investigaciones de Foucault. La arqueología aún se mueve dentro de la genealogía por la razón que ésta última analiza las prácticas de control a partir de los discursos.

Por otro lado, hemos visto que el pensamiento de Foucault atraviesa tres momentos: un primer momento guiado por la noción de arqueología, un segundo momento inspirado por la noción de genealogía y, finalmente, un tercer momento, quizá enfocado al tema de la gobernabilidad o a la cuestión ética. Entre el primer momento y el segundo momento se muestra un cambio de método. El segundo momento obedece al efecto que tienen sobre Foucault sus lecturas de Nietzsche. Entre ambos momentos se encuentra una intuición investigativa en relación al método y al objeto de estudio, que nos ha ayudado a entender la transformación de su pensamiento, es decir, el giro sorpresivo de sus investigaciones: el paso de la arqueología a la genealogía. Existió cambios, pero de interés; mas no fueron ellos nunca a causa de un pesadez. Entonces no existe reparos, así lo pensamos, en afirmar que el método genealógico sirvió a Foucault para continuar analizando los discursos, pues sin un acercamiento a éstos es imposible una comprensión cercana a lo que el filósofo francés pretendía con la puesta en escena de la visión del poder. Así como la arqueología, la genealogía se acerca a la historia a partir de los discursos, pero, en la perspectiva genealógica, siendo estos discursos de prácticas de control; acciones que bajo intenciones de algunas instituciones pretenden cercar cada vez más al individuo.

Referencias

- Abreo, Ana Mercedes. (2011). El "gran método" de Foucault. *Revista UNA*, 3(6), pp. 77-85.
- Agamben, Giorgio. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica*, 26(73), pp. 249-264.
- Castro, Edgardo. (1995). *Pensar a Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- Ceballos Garibay, Hector. (1997). *Foucault y el poder*. México: Coyoacan S. A. pp. 17-65.
- Colli, Giorgio. (2000). *Introducción a Nietzsche*. México: Folios.
- Díaz, Esther. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires: Biblos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. (1977). *El Anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.
- Eribon, Didier. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. (1972). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard. (2000): *Historia de la locura en la época clásica*. Tomos I. México: F. C. E.
- Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. París: Gallimard. (1980): *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir*. París: Gallimard. (1976): *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI. (Trad. A. Garzón del Camino).
- Foucault, Michel. (1976). *La volonté de savoir*. París: Gallimard. (1977): *Historia de la sexualidad (1). La voluntad de saber*. México: Siglo XXI. (Trad. U. Guiñazú).
- Foucault, Michel. (1990). *Microfísica del poder*. Barcelona: La Piqueta. (Ed. y Trad. de J. Varela y F. Álvarez Uría).
- Foucault, Michel. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta. (Ed. y Trad. de J. Varela y F. Álvarez Uría).
- Foucault, Michel. (1995): *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: Barcelona. (Trad. E. Lynch).
- Foucault, Michel. (1996). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira
- Foucault, Michel. (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pre-textos.
- Garcia, Fanhlo. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A parte rei*. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/fanlo74.pdf>
- Habermas, Jürgen. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

- Macey, David. (1985). *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra.
- Morey, Miguel. (2014). *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.
- Nietzsche, Friedrich. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Revel, Judith. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Revel, Judith. (2014). *Michel Foucault. Un pensador de la discontinuidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sauquillo, Julián. (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza.